

(١) المفكر المسلم والواقع

للدكتورة فؤية حسين محمود

أستاذة الفلسفة المساعدة بكلية البنات بجامعة عين شمس

يدعوني الى تناول هذا الموضوع أمران :
أحدهما : أن محاولة إبراز أصالة الفكر الاسلامي^(٢) التى تسير فى طريقها
قدما تقتضى بيان قيمة مفهوم « الواقع » فى الفكر الفلسفى الاسلامي^(٣) اذ ما
تميز به هذا الفكر من نظرة الى « الواقع » تجعله مخالفا فى صميمه لما كانوا يردونه
اليه من فكر يونانى على وجه الخصوص .

(١) قدم هذا المقال هدية للأستاذ الدكتور ابراهيم بيومى مذكور أمين عام
مجمع اللغة العربية فى القاهرة لادراجه ضمن الكتاب التذكارى الذى تقرر نشره
تكريما له بمناسبة بلوغه السبعين من عمره الحافل بجيل الخدمات للعلم واللغة
والدين تنفيذا للقرار الذى وضعه الأعضاء المجتمعون من جميع البلاد العربية فى
« مؤتمر المصطلحات الفلسفية » المنعقد فى القاهرة أبريل ١٩٧١

(٢) لقد ظهرت دراسات قيمة فى بيان أصالة الفكر الاسلامي ، فى الفلسفة
وغيرها من مجالات هذا التراث - انظر المقال بعنوان « فى الفلسفة » وهو الفصل
الثانى من كتاب « اثر العرب - والاسلام فى النهضة الأوربية » - دراسة باشراف
مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع ليونسكو والهيئة العامة للتأليف والنشر
سنة ١٩٧٠ من ص ١٣٥ الى ١٩٥ بقلم دكتور ابراهيم بيومى مذكور .

(٣) ربما يحق لنا ان نقف عند تعبير « فلسفة اسلامية » فنقول : انه قد اكتسب
على مر الزمن أكثر من مدلول : فكان يعنى قديما علم الفلسفة على فن اليونان
وهو « العلم بالموجود بما هو موجود » (كشف اصطلاحات الفنون للتهانوى -
التعريفات للجرجاني - مادة حكمة / فلسفة) ثم اكتسب لدى مؤرخى الفكر
الاسلامى وفلاسفته دلالة اعم - فصار يشمل جميع فنون المعرفة أسوة بما كان
عليه اللفظ فى مفهومه القديم فى تاريخ الفلسفة وهو / المعرفة على العموم . فكان
يضم الرياضيات والطبيعيات والطب والكيمياء . ويلاحظ انه كان للمفكر المسلم
جهوده الخاصة فى مجال العلوم التجريبية التى اضافها الى التراث الاسلامي .
فكتاب الشفاء لابن سينا مثالا يعتبر أكبر موسوعة فلسفية علمية تمثل هذا المفهوم .
وأخيرا نجد تعبير « فلسفة اسلامية » يشير الى الجهود الفكرية فى مجال
الدراسات الكلامية والعقلية والصوفية . ونحن نعنى فى هذا الموضع من المقال
- الفكر الفلسفى الاسلامي بأوسع معانيه - وان كان البحث سيقترص - فيما بعد
على « الكلام » و « الفلسفة » .

وثانيهما : وهو ما له مكان الصدارة والأولوية في دفعي الى الاسراع باخراج هذا المقال رغبتى في المساهمة - بجهد ضئيل جدا - في الاحتفاء بمناسبة اقتضاء سبعين عاما من عمر دكتور ابراهيم ييومى مذكور المديد أطال الله في عمره وجعله دائما الحارس الأمين على ابراز أصالة الفكر الاسلامى .

والموضوع يتعرض للمفكر المسلم في أكثر مجالات الفكر الاسلامى قبولاً للتعبيرات الدخيلة - وهى « الكلام » و « الفلسفة » .

وهذا يعنى أننا سنعرض لرأى المتكلمين ثم رأى من أطلق عليهم : فلاسفة المسلمين .

وأقصد بـ « الواقع » ذلك الوجود المستقل عن الذات العارفة ، أى الواقع الخارجى ، واقع الموجودات فى الطبيعة التى تحيط بالانسان . ولا يعنى تخصيص القول فى هذا « الواقع » الذى حددته دون غيره ، وهو الواقع الخارجى المادى ، أن أنماط الواقع الأخرى تقل عنه من حيث أهمية واقعيتهما ، وانما يعنى أتنى قصدت التبسيط باتخاذ هذا الواقع موضوعا للدراسة على أساس أن كثيرا مما سننتهى اليه بصددته يمثل أهم معالم موقف المفكر المسلم من أنماط الواقع الأخرى على اختلافها .

ويحق لنا أن نسجل : أن مجرد ظهور التعبيرات الدخيلة فى مجالى « الكلام » والفلسفة » قد جعل الكثيرين يظنون أن المفكر المسلم ، فيما يتعلق باتباعه فى هذين المجالين : يونانى أرسططاليسى فى مفاهيمه .

والهدف من هذا المقال : بيان ما يوجد من خلفية فكرية اسلامية وراء ما تبشر هنا وهناك من بعض ألفاظ وتقسيمات ذهنية دخيلة على الفكر الاسلامى بحيث يصير فى مقدورنا أن نقول ان التعبيرات اليونانية قد وردت فى تراثنا - فى حقيقة الأمر - كلباس لمفاهيم اسلامية أصيلة ، وأنها انتشرت على هذا النحو كأثر من آثار سماحة العقلية الاسلامية بالنسبة لما لا يتعارض مع العقائد^(٤) ، وتلبية فى الوقت نفسه - لحاجة عقول الجموع الى ما هو جديد . وقد تمثل هذا الجديد فى هذه الثقافة الدخيلة اليونانية - على وجه الخصوص - التى كانت دون غيرها

(٤) لقد كان للمفكر المسلم - متكلماً كان أم فيلسوفاً - جهدا كبيرا فى تنقية التعبيرات اليونانية مما يتعارض مع العقائد على نحو ما سيتبين لنا ذلك فى هذا المقال .

على مستوى يناسب - الى حد كبير - ما وصلت اليه العقلية الاسلامية من درجة صقل عميق بحكم تكونها أصلاً مع المفاهيم الاسلامية المنزلة : فالدين الضيف قد اهتم بالتشريع لحياة الفرد في جميع نواحيها الفكرية ، وغير الفكرية تشريعا يحقق النضوج الكامل لمن يجتهد .

فلقد كان الفكر اليونانى ، يمثل نضجا كبيرا لناحية من نواحي الفهم الانسانى وهى الناحية النظرية .

فأقبل عليها المفكر المسلم متمعنا ، ولكنه لم يفته قط ، أن هذا الفكر الدخيل يقوم على أسس مبتورة ، لأنه فكر لم يعبأ بربط النظر بالعمل مثلا ، ولم يبين بوضوح ما للموجودات من حقيقة مستقلة عن الذات العارفة^(٥) .

لقد كان للمفكر المسلم - وقت لقائه بالتراث اليونانى ، من خلال الترجمات - علومه التى عرفها وترعرعت نفسه فى ظلها ، وهى « علوم القرآن والسنة » .

وقد حققت هذه العلوم ، لمن أقبل عليها ، مسلما كان أم غير مسلم ، عربيا كان أم عجميا قدرا من الصقل الذهنى الرفيع المتكامل لم يتوافر لأهل الثقافات الأخرى .

فاذا كانت هذه هى قوة هذه العلوم ، وهذا هو أثرها ، فلا يملك الباحث الا أن يدعو الى وقفة قصيرة عند مصدراى هذا التراث وهما : « القرآن المعجزة وسنة النبى المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم » لتكشف فى جملتها معالم المفاهيم التى أراد الله سبحانه وتعالى أن تفود الانسان فى فكره وعمله على العموم ، وفى موقفه تجاه الواقع الخارجى ، موضوع مقالنا ، على وجه الخصوص .

ان تدبر آيات الذكر الحكيم ، وسنة الرسول الكريم ، تبين ثراء كبيرا يؤكد ببساطة ويسر ، أن الواقع الخارجى من خلق الخالق الأعلى ، سبحانه وتعالى ، وأن وجود هذا الواقع حقيقى يؤكد مقدرة الله عز وجل على الخلق والايجاد .

(٥) انظر مقال « دور المفكرين العرب والمسلمين فى التفكير الفلسفى » مجلة الرسالة . الأعداد ١٠٥٧ و ١٠٦٣ و ١٠٦٤ : بقلم دكتورة فوية حسين محمود .

ونكتفى بالاستشهاد بقوله تعالى :

« هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ، ثم استوى الى السماء ، فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم ٢٩/٢ » .

« وخلق كل شىء فقدره تقديرا ٢٥/٢ » .

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن : الله ؛ فأنى يؤفكون ٢٩/٦١ » .

وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم :

قال « كان الله ولم يكن شىء غيره وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شىء وخلق السموات والأرض ٠٠٠ » (٦) .

وهكذا يتبين من واقع آى الذكر الحكيم ، وقول الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم ، أن الله سبحانه وتعالى خالق كل شىء ، وأنه قد قدر لكل موجود قدره - وأنه عز وعلا ، كان ولم يكن شىء غيره .

فالواقع الخارجى له وجوده الذى أراده الله له بمشيئته تعالى .

وقد اعتمدت العلوم الاسلامية هذا المفهوم اعتمادا كليا ، ولم تحد عنه . فعلوم القرآن وعلوم الحديث وكذلك العلوم التى تتعرض لنواحي الحياة ، حياة الفرد والطبيعة : من كيمياء الى طب الى دراسة نباتات ، الخ . كل هذه واجهت الواقع الخارجى مواجهة المعترف بوجوده وجودا مستقلا ، وجودا يعرف بذاته ، وعلى العقل أن يواجهه ويتعرف على ما يقدمه من حقائق تجريبية تعتمد على استقراء الموجودات فى وجودها الكتلى العينى .

وليس أبلغ من علوم التفسير التى تشرح الحقائق المنزلة مستعينة بواقع الحقائق الموجودة أو التى وجدت .

وليس أدق من علوم الفقه ، التى تكشف ببيصره المستنير بالنص المنزل ، ما يجب أن يكون فى أمور الناس .

(٦) البخارى - كتاب « بدء الخلق » ج ٤ ص ١٢٩ طبعة كتاب الشعب عدد ٢ من المجلد الثانى . القاهرة ١٩٦٨ .

وليس أصح من منهج المفكر المسلم تجاه الواقع في دراسته لقوانينه التي تحكم جزئياته ، وهى سنة الله التى ليس لها تبديلا .

فاذا ما بدأنا بعلم الكلام ، ونقبنا عما يشمل هذا العلم من تعبيرات دخيلة متعلقة بـ « الواقع » وجدنا تعريفا للعالم ينسب عادة فى كتب علماء الكلام الى الخلف وهو : « العالم جواهر وأعراض »^(٧) ووجدنا كلاما كثيرا حول « الجوهر » و « العرض » وأصول ارتباطهما .

ومثل هذا التعريف للعالم ، ومثل هذه التقسيمات والأصول ، توحى فى ظاهرها - كما ذكرنا - بالنقل عن مفاهيم الفكر اليونانى .

ولا حاجة بنا الى الوقوف وقفة تفصيلية ، عند مفاهيم الفكر اليونانى ، فيما يتعلق بالواقع الخارجى ويمكننا أن نلخص ما تميزت به^(٨) نظرة اليونانيين الى الواقع فى أن قبول العالم الخارجى على ما هو عليه موقف فى اعتبارهم ساذج فهم لم يتبينوا أبدا أنه الموقف الوحيد الذى يضمن للانسان علاقة متسقة مع الوجود الخارجى . وقد فسروا الموجودات من خلال مقولات ذهنية بحتة فشطروا الموجود العينى الى جوهر وعرض ، وأعطوا لكل وجودا منفصلا عن الآخر فترتب على ذلك افتقاد الهوية ، أى هوية الموجود العينى كما يظهر للعين المجردة . انهم لا يعترفون بما تقدمه حواسنا من صورة عن العالم ، وتعالوا على المعرفة

(٧) يقول عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) عن العالم «انه نوعان ...» وليس مكونا من قسمين وهذان النوعان هما الجواهر والأعراض - أصول الدين طبعة استنبول ١٩٢٨ ص ٣٣ وانظر أيضا « الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » للجوينى أمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨هـ تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وزميله القاهرة ١٩٥٠ ص ١٧ وكتاب « لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجوينى أمام الحرمين بتحقيق د. فؤاد حسين محمود الدار المصرية للتأليف والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٥ .

— Aristotle : De anima. 428 B.

— Aristotle : Fundamentals of the History of his development by werner jeager — Translated with the author's corrections and additions by : Richard Robinson. second edition. P. 369 — 343.

— The Philosophy of Aristotle (House University Library London 1952 P. 106.

— Vocabulaire Technique de la Philosophie. Par Lalande 5em Edition Article; «Substances» P.P. 1026 col 2 — 1031 col 1.

(٨) انظر أيضا تعليق ليون رويان (نفس المرجع) حيث يشير الى الفموض الذى يسود مفهوم الجوهر الأول والجوهر الثانى لدى أرسطو ، والخلط بين ما يسمى بالمادة والصورة ... الخ . ويردنا المؤلف الى مصنفات أرسطو التالية

(Metaph., 2 — 6; 1034 B 31 et suiv. 11, 103 7 B 3, et suiv.)

الآتية عن طريقها ، ورأوا أن المقولات تعبر عن الأسس الأولى للعلم والوجود ، واتجهوا الى الجوهر وجعلوه معبرا عن ماهية الوجود فالجوهر هو التعبير عن الطبيعة الحقيقية أو العلمية للأشياء .

وهذا يعنى أن الفكر اليونانى يعطى أولوية ظاهرة للجوهر أو للوجود المعرفى على الوجود الخارجى فى ذاته ، فهو ميال بحكم ما قام عليه من أسس الى هدم الانطباعات الأولى عن الطبيعة الخارجية ليحل محلها فكرة ما سماه بالجوهر الأسمى أو الحقيقة ، واتجه الفكر الارسططاليسى الى جعل الجواهر كلها تتحرك شوقا الى محركها الأول^(٩) الذى تماثله فى القدم .

فصار الواقع الخارجى غير مخلوق وغير موجود وجودا فى ذاته ، مستقلا عن الذات العارفة .

هذه هى أهم معالم نظرة اليونانيين الى الواقع ، وهى نظرة تقوم على أصول تخالف العقائد ، وتمثل فى الوقت نفسه اتجاها واضحا الى اعطاء أولوية للذات العارفة فى تفسير الوجود دون الواقع فى ذاته .

ماذا كان موقف المتكلمين من هذه المفاهيم الدخيلة ؟

— يجب أن نثبت أولا ، أن علماء الكلام لم يتجهوا الى هذه المفاهيم طواعية وإنما تناولوها دفاعا عن الدين حيث كان المناوئون^(١٠) قد أدخلوا مفاهيم الجوهر والعرض لهدم أركان العقيدة فقام أئمة المسلمين فى وجوههم متصددين للهجوم ، بنفس سلاحهم وهو المفاهيم الفلسفية .

(٩) انظر فصل نظرية « المحرك الأول » The theory of the Prim Mover ص ٣٤٢ من كتاب

— Aristotle : Fundamentals of the history of his development. by Werner Jaeger.

Aristote et la notion de Creation

Revue des sciences Philes. et theol.

Janvier et avril 1930 P.P. 550 et 209 — 235

La theorie du premier moterur : et l'evolution de la pensee d'aristote : وكذلك كتاب

Paris 1930 par R. Muguier.

الإيمانية ، بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن المذاهب (١٠) قال ابن خلدون : هو علم (يقصد علم الكلام) يتضمن الحجاج عن العقائد السلف وأهل السنة » .

المقدمة : (طبعة ابراهيم حليم — مطبعة المعارف العمومية بالكحكيين بمصر) — فصل علم الكلام ص ٥٤٥ طبعة قديمة .

الأمر الذى جعل تناول علماء الكلام لهذه المفاهيم الدخيلة ، ليس لتفسير الوجود ، ولكن لتثبيت العقائد عن طريق اثبات الحدوث للبرهنة على وجود صانع لهذا العالم هو الله سبحانه وتعالى .

وشتان ما بين موقف القول بالجواهر والعرض من أجل تفسير العالم تفسيراً عقلياً ، وموقف القول بهما من أجل بناء نسق عقلى يقوم على مقومات تنتهى الى اثبات الحدوث .

اذ بينما يقف الباحث - فى الأول - موقف العالم الذى يهدف الى كشف حقيقة الموجودات ، فيصير ما ينتهى اليه ممثلاً لمكوناتها وحقيقتها ، هذا بالنسبة للمفكر اليونانى ، نجد الباحث فى الثانى ، يتخذ الجواهر والعرض وسيلة لغاياته دون أن يكون للقول بهما أية دلالة وجود حقيقى يفسر به الواقع .

الأمر الذى يجعل للجواهر والعرض فى الموقف الأول دلالة كونية ، مرتبطة تمام الارتباط بالوجود كوجود^(١١) ، برغم أنهما لم يتعديا حد الذهن أو الوجود العقلى المنبثق من الذات العارفة .

أما الموقف الثانى ، فانه ينأى بالجواهر والعرض عن تفسير الوجود ويجعل منهما قسمين عقليين للموجود العينى ، مرتبطين ببعضهما على أساس أن هذه القسمة العقلية تعين مع التعريفات الموضوعية على اثبات حقيقة متعلقة بمجال البحث الذى هو الكلام ، أى بحقيقة دينية وهى نفى القدم عن العالم^(١٢) .

(١١) ان الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى لدى أرسطو تعنى - كما نعلم - بدراسة « الموجود بما هو موجود » أى من أجل تفسير وجوده - وهذا ما نجده مبيناً فيما قاله الدارسون من أمثال L. Keeler فى مقاله
--- Aristotle on the Problem of error in Gregorianum April - June, 1932. P.P 241 -- 260.
وكذلك دراسات G.R.G. Mure باسم :
--- Aristotle London 1932
وما كتبه ليون ريان فى مقالة بعنوان
« Aristotele vie et oeuvre »
Revue de Synthese, Oct. 1932. P.P 65 - 92.

(١٢) انظر ص ١٥٢ من كتاب « الجوينى ومذهبه فى حدوث العالم بقلم د . فوقية حسين محمود (أعلام العرب رقم ٤ الدار المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٦٥) حيث تبين أن تقسيم الموجود العينى - الى جوهر وعرض ما هو الاسلوب من بين الأساليب التى يمكن المتكلم - عن طريقها - من اثبات الحدوث . وان هذه الأساليب تتعدد بتعدد الأصول الموضوعية لها أصلاً فمن هذه - الأساليب ما يعتمد على مفهوم الموجود العينى ، فى وجوده الكلى ، دون قسمته الى جوهر

وهذا يعنى أن تعريف العالم بجواهر وأعراض ، لم يذكره علماء الكلام من أجل تقديم نظرية في تفسير الوجود الخارجى ، أو الوجود عموما على أنه مكون من جواهر وأعراض ، كما هو الأمر لدى أرسططاليس وسائر أهل الفلسفة اليونانية ، ممن يتبعون خطاه ، وانما قيل كما سبق وأشرنا الى ذلك ليكون أساسا لنظرية فى الجواهر والأعراض ، تجعل من هذين التعبيرين ، سلاحين لخدمة العقيدة ، وليس اهدمها^(١٣) لذلك كان استعمال المتكلمين لهذا التعريف على مستوى خاص جدا كما ذكرنا ومخالفا تماما للفكر اليونانى .

غير أنهم برغم عزوفهم عن موقف تفسير العالم ، واتجاههم الى تحديد موقفهم من استعمال « الجوهر » و « العرض » ، قد حرصوا منذ البداية ، على ابراز حقيقة موقفهم من العالم الخارجى ، كعالم له وجوده الخاص فى ذاته ، مستقلا عن الذات العارفة .

وقد تمثل هذا الموقف وهم فى بدايات الطريق :

أولا : فى تقديمهم تعريفا للعالم يمثل رأى السلف^(١٤) قبل اثباتهم للتعريف الحاوى للفظى جوهر وعرض .

ثانيا : فى قولهم بـ « الشئ »^(١٥) قبل تناولهم للجوهر والعرض كمشطرين للوجود العينى فى نسق اثبات الحدوث .

== وعرض وهذا ما نجده لدى الأشعرى (أبو الحسن) المتوفى سنة ٣٢٤ هـ حيث اعتمد على مفاهيم مستقاة من القرآن الكريم ، مفهوم تطور النطفة الى العقلة الى آخره ، وكذلك لدى الجوينى نفسه فى أسلوبه الخاص فى اثبات الحدوث من ص ١٧١ الى ١٩٢ نفس المرجع وكذلك انظر كتاب العقيدة النظامية للجوينى أمام الحرميين بتحقيق فضيلة الشيخ محمد زايد الكوثرى القاهرة سنة ١٩٤٨ م ص ١١

(١٣) ان القول بالجوهر والعرض فى الفكر اليونانى ينتهى الى اثبات القدم وهذا يخالف العقيدة الاسلامية ، والقول بهما على نحو ما هما عليه فى هذا التراث - يهدم العقيدة الاسلامية .

- (١٤) أصول الدين لعبد القاهر البغدادى ص ١١
لمع الأدلة فى قواعد أهل السنة والجماعة للجوينى ص ٧٦ .
الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد للجوينى ص ١٧ .

(١٥) التمهيد للباقلانى طبعة القاهرة بتحقيق المرحوم الدكتور محمود الخضرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٤٠ (وفى طبعة الأب مكارثى ص ١٥) .
ويلاحظ أن البغدادى فى كتابه أصول الدين لم يتحدث عن « الشئ » كما فعل البقلانى والجوينى . وأغلب الظن أن هذا يرجع الى أن البغدادى لم يقل عن =

أما تعريف السلف للعالم فهو « العالم كل موجود سوى الله تعالى » .
ونتبين من هذا التعريف أنه يشير الى نوعين من الوجود :
الله سبحانه وتعالى ، والعالم .

وهذه الإشارة لا تجمع بين الموجودين كمتساويين ، وانما تبرز تفرقة
بينهما ، « هو كل ما سوى » وقد تبين السلف نوع هذه التفرقة ،
وأخذها عنهم الخلف ، وأثبتوها في هذا الموضع فقالوا : « الموجودات نوعان :
ماليس له أول ومفتتح ، وهو الله عز وجل ، وما له أول ومفتتح وهو العالم » .
وبذلك يصير ماهو - سوى الله تعالى - هو ما لوجوده أول ومفتتح ، على
خلاف الله تعالى الذى ليس لوجوده أول ولا مفتتح ، والجواهر والأعراض تمثل
الموجودات التى لها أول ومفتتح .

لذلك فهم يصرحون بأن التعريفين يتساويان من حيث الدلالة ، فما هو
« سوى الله تعالى » هو « الجواهر والأعراض » .

اذن ، فالمفهوم الاسلامى للعالم يقبع - منذ البداية - وراء القول بالجواهر
والعرض ليقدم أساسا عقائديا متينا لأسلوب من أساليب اثبات الحدوث يعتمد
على لفظين دخيلين على التراث .

أما حديثهم عن « الشئ » فهو فى عرف من مثل رأى أهل السنة والجماعة
« الموجود » ، « فالموجود : هو الشئ » و « والشئ » هو الموجود ، وقد
رفضوا القول بأنه « المعلوم » (١٦) .

= كل من الجوهر والعرض انه قسم من الموجود العيى ، وانما قال نوع كما ذكرنا ،
اى أنه تفادى القول بالقسمة ، فلم يحتج الى التمهيد بالقول بـ « الشئ » -
الشامل فى أصول الدين للجوينى أمام الحرمين نسخة مصورة للمخطوط رقم ١٢٩٠
علم الكلام بدار الكتب المصرية لوحة ٢٣ - وقد نشر كلوفر جزءا من الشامل سنة
١٩٦٠ - ١٩٦١ كما نشر جزء من الشامل أيضا بتحقيق د. على سامى النشار
والآنسة سهر مختار والسيد/ فيصل عون مطبعة منشأة المعارف سنة ١٩٦٩
بالاسكندرية - البرهان فى أصول الفقه للجوينى مخطوط رقم ٧١٤ أصول فقه
لدار الكتب المصرية .

(١٦) الشامل فى أصول الدين للجوينى مخطوط رقم ١٢٩٠ علم الكلام بدار
الكتب لوحة ٢٤ و ٢٥ و ٢٦ و ٣٢

وهذا الموقف — من قبل أهل السنة — يكشف عن حرصهم على تفادى أن يكون « الشيء هو المعدوم » وذلك لأن المعدوم يمكن أن يكون معلوما .
وبتعريف الشيء بأنه المعلوم ، يصير من الممكن أن يصبح المعدوم شيئا فأكدوا أن الشيء هو « الموجود » وليس « المعلوم » .

وهدفهم من هذا هو إبراز أن العدم محض وليس « شيئا » لأنه لو كان شيئا لكان له وجود ، ولصار أثر القدرة الالهية هو الحدوث ، وليس خلق « الشيء » ، ولاتفت بذلك صفة قدرة الله تعالى على ايجاد الموجودات ، لأن قدرته سبحانه ، تكون في أن يوجد الأشياء من العدم المحض وليس من مادة أو من وجود سابق غير محدد مثل « الهيولى » لدى اليونانيين .

بهذا أكد المتكلمون ، وهم في بدايات الطريق ، معنيين مهمين للغاية في توكيد أصول الفكر الاسلامى تجاه أصول الفكر اليونانى وهما « الحدوث » وذلك بتقديم تعريف السلف « للعالم » على تعريف الخلف له ، و « العدم المحض » وذلك بتقديم تعريف « الشيء » على القول بالجواهر والعرض . فصار القول بالجواهر والعرض له دلالة خاصة تخلو كلية مما كان يميزهما في الفكر اليونانى وهو القول بالمادة القديمة « اليهولى والصورة » .

هذا فيما يتعلق بما مهد به المتكلمون للقول بالجواهر والعرض .

أما أقوالهم في هذين اللفظين ، فقد جعلوا منهما مفهومين يتسقان تمام الاتساق مع أصولهم وما مهدوا به للقول بهما .

ومن أبرز ما يوضح حقيقة رأيهم فيهما — بعد تعريفهما — أقوالهم فيما سموه « بالصفة النفسية »^(١٧) ورأيهم في مفهوم « الانتهاء »^(١٨) هذا بالنسبة للجواهر .

(١٧) المواقف للإيجى طبعة القاهرة ١٩٠٧ مجلد (٥) الموقف الثالث .

(١٨) الشامل في أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء (١) لوحة ٣٩

أما بالنسبة للعرض فدلالة « الأكوان »^(١٩) لها قيمة خاصة في بيان حقيقة نظرتهم الواقعية ، ولتقف أولا عند الجوهر ؟ .

عرف بعض الأصوليين الجوهر بأنه « ما يقبل العرض »^(٢٠) ولم يرددوا قول اليونانيين بأنه مجرد « الحامل للأعراض » .

ولا يخفى على الناظر ما لتعريف الأصوليين من معنى خاص يؤكد للقائل به ، أن من طبيعة الجوهر الميزة له ، التي لا يكون له كيان بدونها : قبوله للعرض . بينما نجد تعريف اليونانيين يكتفى باثبات أنه قابل لحمل الأعراض ، أى أن كيانه غير مرتبط بها ، فهو موجود أى الجوهر في عرف اليونانيين سواء بالعرض أو بغيره . وهذا يعنى أن التعريف الأول يؤكد خاصية من خاصيات الجوهر وهى أنه لا يمكن أن يتصور خاليا من العرض ، أى يستحيل أن يوجد بغير العرض .

ويؤكد هذا من قبل الأصوليين : ما صرحوا به فيما يتعلق بما سموه بالصفة النفسية للجوهر ، فقد اعتبروا أن قبوله للعرض صفة نفسية ، والصفة النفسية هى التى لا يمكن أن يتصور الجوهر بدونها .

ومفهوم الصفة النفسية لدى علماء الكلام منتشر ومعروف ، فنجد الايجي^(٢١) يقول عن الصفة النفسية : أنها الصفة التى تدل على الذات دون معنى زائد .

(١٩) التمهيد للباقلانى ص ٢٢ طبعة مكارثى - أصول الدين للبغدادى من ص ٣٨ الى ٥٦ - الشامل لأصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٨٠ و ٢٨١ - الارشاد للجوينى ص ١٠ وانظر أيضا المواقف للايجي جزء ٥ المقصد ٥ و ٦ و ٧ و ٨

(٢٠) قال الباقلانى : « والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من اجناس الأعراض عرضا واحدا » التمهيد ص ١٧ (طبعة مكارثى) . وقال البغدادى : « والجواهر كل ذى لون » أصول الدين ص ٣٣ وهو بهذا يصرح بأنه ما يقبل العرض وانظر أيضا الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٧ .

(٢١) المواقف للايجي طبعة القاهرة ١٩٠٧ مجلد (٥) الموقف الثالث . ويلاحظ أن الايجي يعتبر الصفة النفسية ممثلة او هى التحيز .

كما قيل « هي ما لا يصح ارتفاعه عن الذات » (٢٢) .

واعتبر المعتزلة أنها « الصفة الثابتة للذات » (٢٣) ومن أبرز ما قيل عن الصفة النفسية ما ذكره الجويني امام الحرمين ، قال : « هي كل صفة اثبات لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف » (٢٤) .

بهذا تبين كيف أن الجوهر بحكم صفته النفسية هذه لا يمكن أن يتصور منفصلا عن العرض .

وهكذا أضفى الأصوليون على لفظ « جوهر » معنى خاصا مخالفا تماما لما كان له من مدلول لدى اليونانيين .

لقد أكد الأصوليون (٢٥) على هذا النحو أنه لم يعد للجوهر كيان مستقل يمثل الوجود الحقيقي للأشياء ، وجودا يهدم الواقع الخارجى فى واقعته ، ويزيل ما له فعلا من عينية .

فالجوهر لدى الأصوليين ، ليس له أى وجود حقيقى فى ذاته ، لأن الوجود الحقيقى لديه ، لا يمكن أن يتحقق الا فيما سماه بـ « الشئ » ، أى الموجود العينى الخارجى المحسوس .

وهناك تعريف آخر للجوهر ذكره أيضا الأصوليون ويبرز صفة نفسية أخرى ، هذا التعريف هو « الجوهر هو المتحيز أو الحيز » (٢٦) .

ويتبين الناظر أنه بحكم مفهوم « الصفة النفسية » لدى هؤلاء الأصوليين — أصبح لا فرق بين الحيز والمتحيز . اذ « التحيز » هو الصفة النفسية الأخرى للجوهر .

(٢٢) نفس المرجع السابق .

(٢٣) نفس المرجع السابق .

(٢٤) الارشاد للجويني امام الحرمين طبع القاهرة ص ٣٠

(٢٥) يلاحظ أن البغدادي فى كتابه أصول الدين « قد حرص حرصا كبيرا على عدم التركيز على معنى القسمة كما ذكرنا وتحدث عن نوعين ولذا نجده يتحدث عن الجوهر وكأنه هو نفسه الجسم اذ يعتبره قابلا للائتلاف ص ٣٨ وهذا امعان فى البعد عما هو عقلى .

(٢٦) الشامل فى أصول الدين للجويني النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٨ والارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد للجويني طبعة القاهرة ص ١٠

وهذا يجعل امكان تصور حيز منفصل عن المتحيز ، متعذر تماما . فالحيز والمتحيز أمر واحد لأن الصفة النفسية كما ذكرنا ، هي :

« كل صفة اثبات لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلة قائمة بالموصوف » (٢٧) .

كل هذه مفاهيم مميزة للمفكر المسلم الذي تحدث بأسهاب عن الجوهر وعن العرض ، ولكن بخلفية فكرية اسلامية جعلته دائما في اطار الموقف الذي لا ينصرف عن الوجود في كئلته العينية .

وقد ترتب على هذا خطوات أخرى متعددة ، جاءت كلها متفقة مع الخلفية الفكرية الاسلامية للقول بالجوهر والعرض .

فمن صفات الجوهر المترتبة على القول بالصفات النفسية : التوليد « التجانس » (٢٨) .

فالجواهر كلها متجانسة ، لأنها متماثلة في صفات الأنفس ، اذ لا ينفرد جوهر عن جوهر بصفة قبول العرض أو صفة التحيز وبالتالي فلا شكل له (٢٩) .

وهذا أمر له أهميته ، اذ يعنى أنه لا يمكن تصوره ، لأنه لا يجوز تصور غير الأجسام - ويلاحظ أنهم يقصدون بالتصور هنا - : تمثل الشيء في صورة معينة محددة .

وقد وضح الجويني هذه الفكرة حين قال : « انما يصعب هذا السؤال على الجهلة من حيث حاولوا تصوير الجوهر الفرد في ضمائرهم ورتبوا على تصويره ،

(٢٧) انظر هوامش ٢٠ و ٢١ و ٢٢ و ٢٣ من هذا المقال .

(٢٨) أصول الدين للبغدادى ص ٣٥ - الارشاد للجويني ص ٢١ وينظر أيضا المواقف للإيجي مجلد ٥ حيث يهتم الإيجي ببيان دور الأعراض لدى بعض الأصوليين في ابراز اختلاف الأجسام المرئية .

(٢٩) هناك صفات أخرى متعددة للجوهر تنتهى به كلها الى اثبات ارتباطه بالعرض وحتى صفة بقاء الجوهر التى شغلت بال الباحثين من المسلمين فترة طويلة وكانت لهم فيها أقوال متعددة لا تختلف من حيث ابراز قيمة ارتباط الجوهر بالعرض انظر كتاب : دلالة الحائرين لابن ميمون وشرح على « تجريد الكلام » انصير الدين الطوسى مع تعليق جلال الدين الديوانى .

تصوير الاتصال به ، وليس يتصور في هواجس النفوس ، وفكر القلوب ،
الا الأجسام » (٣٠) .

وهذا يبين ما لحقيقة « الشيء » العيني من أهمية دون حقيقة « الجوهر »
اليوناني .

ومن أبرز ما يؤكد هذه الخلفية القول « بالجوهر الفرد » (٣١) حيث نجد
إشارة واضحة الى ربط فكرة « الانتهاء » بـ « الانقضاء » (٣٢) .

ويتبين لنا أن الأصوليين قد أقاموا هذا الربط على أساس أنه لا توجد أية حالة
مهما افترض فيها الفارض ، يمكن أن يحدث فيها الانقضاء مع تمثل اللاتناهي .
بمعنى أن كل جسم يجوز تقدير انقضائه فلا بد أن يكون متناهيًا من حيث
احتوائه على أجزاء فردة هي أساس تكوينه . فالمقصود بالتجزئة هنا التجزئة
في الواقع المحسوس وهذا برغم أن القسمة الى جوهر وعرض قسمة عقلية
أصلاً .

وواضح أن السبب في ذلك هو حرص المفكر المسلم على الابقاء دائماً على
الواقع . فقد جعل خلفية الارتباط بينهما ، خلفية واقعية مما جعل القول بالتجزئة
الى ما لا نهاية - هنا - لا مكان له .

وجعل التجزئية في الواقع هي التي لا بد أن يعيها الناظر بصفة دائمة وتصير
فكرة « التناهي » هنا مبنية على الانقضاء الذي يدركه المرء في المسافات التي
يقطعها على أساس التماس الدائم بين القاطع والمقطع .

وهذه فكرة اهتم بها أئمة الأشاعرة بالذات ، وعلى أساسها رفضوا القول
« بالظفرة » (٣٣) وبينوا أن تصور قطع المسافة دون أى نوع من الاتصال المستمر
بين القاطع والمقطع خروج عما يمكن أن - يتصوره العقل .

(٣٠) الشامل في أصول الدين للجويني النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٣٧

(٣١) أصول الدين للبغدادى ص ٣٦ - الشامل في أصول الدين للجويني
النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٨ و ٤٣ - المواقف للإيجي الموقف الرابع ، المقصد
الثالث في الجسم .

(٣٢) الشامل في أصول الدين للجويني النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٣٩

(٣٣) الشامل للجويني جزء ١ لوحة ٣٩ و ٤٠ و ٤١

فلا طفرة تنقضى في لا زمن . ولا انقضاء دون انتهاء في لا زمن وأكدوا
أن هناك زمن ينقضى مهما قصر^(٣٤) .

اذن فالمفكر المسلم قد عرف كيف يفرض نفسه ويؤكد مفاهيمه في مجال
صعب على غيره اقتحامه وتغيير مدلولاته .

فاذا ما انتقلنا الى « العرض » نجد أنه قيل فيه أنه « مالا يبقى وجوده »^(٣٥) ،
وقيل « الذي يقوم بغيره »^(٣٦) وقيل « العرض ما يقوم بالجواهر »^(٣٧) وقيل
« هو الحادث الذي لا حيز له ويوجد بحيز ذات متحيزة »^(٣٨) .

وهذه كلها تعريفات تؤكد قيامه بالجواهر وارتباطه به ، طبقا لما كان متوقعا
من مجرد النظر في حدود أو تعريفات الجواهر .

غير أن المفكر المسلم لم يرض أن يترك شطرا « معقولا » من شطرى الموجود
العينى دون أن يؤكد بصده ، عينية الموجود الكتلى أصلا أو عينية الشيء .

ومن أبرز ما قيل في ذلك : « ان من أهم ما تتعلق الاحاطة به أن يعلم
أن ضروبا من الأعراض ، تثبت ذواتها اضطرارا ، ومحاولة الأدلة على اثباتها
حيد عن التحقيق^(٣٩) ثم القول « فالألوان المعتورة على الذات تدرك حسا
وتعلم اضطرارا... الخ »^(٤٠) .

وواضح أن اثبات الأعراض بالادراك الحسى .

(٣٤) نفس المرجع السابق .

(٣٥) قال الباقلانى : « والأعراض هى التى لا يصح بقاؤها » التمهيد ص ١٨
ينظر أيضا الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٥٢
ولوحة ٥٧

(٣٦) وقال البغدادي : « والأعراض هى الصفات القائمة بالجواهر » أصول
الدين صفحة ٣٣ ينظر أيضا الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية
جزء ١ لوحة ٥٧

(٣٧) أصول الدين للبغدادي ص ٣٣ وينظر أيضا للمع للجوينى ص ٧٧

(٣٨) أصول الدين للبغدادي ص ٣٥ - والشامل فى أصول الدين للجوينى
(النسخة الخطية) جزء ١ لوحة ٧٢ ويلاحظ أن الإيجى فى المواقف يرجع تعريف
الجوينى جزء ٢ الموقف الأول فى العرض ص ٦

(٣٩) الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٦٧

(٤٠) نفس المرجع السابق .

ويزداد تأكيد فكرة الواقع الخارجى - واقع الموجود ، « الشيء » بالقول بـ « بالأكوان » والكون : لفظ اصطلاحوا على اطلاقه على بعض الاعراض امعانا فى اثبات الواقع العينى وعرفوا الكون فقالوا « هو ما أوجب تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان - وأن ذلك يقع فى وقت » (٤١) .

اذن ، فتخصص الجوهر بمكان أمر مدرك ادراكا حسيا . فالجواهر يتخصص فى مكان ما بحكم الترابط بالعرض أو بعرض التخصص فى مكان وهو (الكون) وهذه الأعراض هى : الحركة ، والسكون ، والاجتماع ، والافتراق ، والمماسة . وتسمية هذه الأعراض بـ « الأكوان » دليل آخر على محافظة الأئمة على الواقعية لأن لفظ « كون » يقال فى استعمال العرب ، ويطلق على من يختص ، بمكان ما : فلان كائن بالدار مثلا .

وقد أطلال الأصوليون الكلام فى الأكوان من أجل توجيه النظر الى قيمة ما هو كائن بالفعل وليس ما هو متعلق ومتخيل فى الأذهان .

فالقول بالأكوان من المواقف التى تؤكد وجهة نظر المفكر المسلم فى مقابل مفاهيم اليونان التى لم تلتفت الى الواقع ، لأنها شدت منذ البداية الى قيمة ما هو ، ذهنى عقلى محض .

وقد دعم علماء الكلام رأيهم فيما يتعلق بالعرض من أجل تثبيت وجهة نظرهم ، فقالوا : ان الأعراض لا تتحيز ، وهى تعترى الجواهر ، ولا تبقى أكثر من وقت واحد ، ولا تكون أبدا فى جوهرين ، والاعراض المتضادة لا تجتمع فى حيز واحد .. الخ .

(٤١) يشير الباقلانى الى أن الأجسام الحادثة لا تكون الا مجتمعة ، او متفرقة ، او متماسة ، انظر التمهيد طبعة مكارثى ص ٣٢

— أصول الدين للبغدادى من ٣٨ الى ٥٦ وكذلك من ص ٤٢ الى ٤٥
— الشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٨٠ و ٢٨١
— الارشاد للجوينى طبعة القاهرة ص ٤٠ انظر أيضا الايحي فى المواقف ، الموقف الخامس المقصد ٥ و ٦ و ٧ و ٨

هذا فيما يتعلق بالجواهر والعرض وما قيل فيهما دعما لحقيقة الشيء وليس حقيقة الوجود « المتعقل » ، الذى لولا تصدى الأئمة له لكان قد تسرب الى الفكر الاسلامى وأتى آثارا غير طيبة تمس العقيدة .

ولم يكتف المتكلم بتقديم التعريفات ، وبيان صفات كل شطر من شطرى الوجود العينى طبقا لما يراه واجبا لتوكيد واقعية الوجود ، بل قدم أصولا أربعة :

أولها : اثبات العرض .

وثانيها : اثبات حدوث العرض .

وثالثها : اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض .

ورابعها : اثبات استحالة حوادث لا أول لها (٤٢) .

هذه الأصول تهدف الى توكيد ربط شطرى الوجود العينى العقلين وذلك عن طريق اثبات أن ما لا يسبق الحادث حادث فقد أثبتوا العرض ثم أثبتوا حدوثه ، ثم أثبتوا استحالة انفصال - أو تعرى - الجوهر عن العرض ، فصار ما لا يسبق الحادث حادث ، على نحو ما نجد ذلك مفصلا فى كتبهم .

غير أن هذه الأصول تحتوى فى غرضونها على مفاهيم لها قيمتها من حيث بيان جهد الأصوليين فى هدم ما هو يونانى ، لبناء ما هو اسلامى ، وهو كل ما يؤكد الواقع فى واقعيته الخارجية وحدثه ، كموجود مخلوق بقدرة الله سبحانه وتعالى .

ومن أهم المفاهيم فى الأصل الثانى : القول « باستحالة عدم القديم » (٤٣) والعدم هنا كما سبق وذكرنا ذلك : نفى محض .

(٤٢) نجد لدى الباقلانى حديثا مستفيضا عن (العرض وحدثه) فى كتابه « التمهيد » من صفحة ١٨ الى ٢٢ (طبعة مكارثى) .

والشامل فى أصول الدين للجوينى النسخة الخطية جزء ١ لوحة ٢٨٧

وانظر الارشاد للجوينى ص ٢٠

(٤٣) الشامل فى أصول الدين للجوينى (النسخة الخطية) لوحة ٧١ والارشاد

للجوينى طبعة القاهرة ص ١٨

وفى هذا تنبيه قوى الى ضرورة الاستغناء عن مفهوم « الهيولى » القديمة وتوكيد أن الله وحده هو الذى ينفرد بالقدم ثم رفض القول « بالكمون » (٤٤) الذى قد ينتهى الى قبول مفهوم مادة قديمة أيضا بحيث يصير أثر القدرة هو « الحدوث » وليس « الشئ » .

لم يفت الأصوليين دعم قولهم ببراهين وحجج عقلية مثل : أن القول بالكمون يعنى التسليم بإمكان اجتماع الحركة والسكون فى الجوهر ؟ وهذا مستحيل ، لأن الحركة والسكون ضدان الخ .

وبهذا أكد الأصوليون مفهوم الواقعية من خلال مفاهيم كانت فى تراثها تؤكد حقيقة المعقول دون المحسوس .

ويساند أقوالهم فى « العالم » رأيهم أو المدركات أو مدارك العقول (٤٥) .

نجد الأصوليين وعلى رأسهم أهل السنة والجماعة يحرصون على الاعتراف بالمعرفة الحسية كمصدر للمعرفة ، ويرون أن درجة يقينها تماثل درجة يقين البديهيات العقلية . ويقولون فى ذلك « فالألوان المتعاورة على الذات ، والأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس كل هذه من الضروريات » (٤٦) .

أى : من ذلك النوع من العلم غير المقدور للانسان - الذى يجب أن يكون أساسا لما يحصل بعد ذلك من معرفة كسبية أو علم كسبى .

كما أنهم يهتمون باثبات « خبرة سابقة » أى يؤكدون أهمية الخبرة والتجربة فى تحقيق درجة الاتقان . وهذه « الخبرة » تقوم على احتكاك عيني بالمشكلة فيقولون :

(٤٤) الشامل فى أصول الدين (النسخة الخطية) لوحة ٢٤ جزء ٢ - والارشاد للجوينى صفحة ٧١ طبعة لوسيانى .

(٤٥) الشامل فى أصول الدين النسخة الخطية لوحة ٦٨ جزء ١ - والارشاد للجوينى طبعة القاهرة ص ١٢ و ١٣ - والبرهان فى أصول الفقه للجوينى (مخطوط) لوحة ١٧ و ١٨ و ١٩

(٤٦) نفس المرجع السابق .

« العلم لا يحصل - لا محالة - من غير تقدير فرض خبرة فيه » (٤٧)

ويؤكدون أن معرفة الجزئي تتم بالاستقراء، أى بملاحظة الطبيعة وتقرير أحكام تتفق والواقع ولا يكتفون بذلك بل يشيرون الى أن ما لا يمكن معرفته الآن في الجزئي ، كخاصية الجاذبية بالمغناطيس لبعض الأجسام يمكن معرفته فيما بعد . . وذلك بعد أن تنهأ النفس لمعرفته وهذا التهيؤ قد يكون بالاستعانة بأساليب معاونة (٤٨) فكأنهم يرون أن معرفة الموجودات تقتضى نوعا من الأخذ والرد مع الطبيعة ، التى لها كيان ووجود فى ذاتها منفصلة عن الذات العارفة . وأن تبين الحقيقة يتم لديهم عن طريق مواجهة مباشرة بين الذات العارفة والواقع ، الواقع الذى يكشف عن نفسه ويثبت ذاته ، ولا يخرج منبثقا من الذات العارفة كما هو الأمر فى الفكر اليونانى .

وأن المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، معرفة تمثل الحقيقة ، وليست معرفة ظنية كما هو الأمر لدى أهل التراث الدخيل . وليس أدل على اتجاههم الواقعى فى المعرفة من تعريفهم للعلم أصلا بـ « هو معرفة المعلوم على ما هو به » (٤٩) .

ويلاحظ أن المفكر المسلم - كمتكلم - قد انتهج منهجا استدلاليا، فقد وضع مسلماته المثلة فى المفاهيم الاسلامية ، لينتهى الى نتائج تثبت هذه الأوليات ، بالحجج والبراهين العقلية وكان لمفهوم الواقع أثره الكبير فى معاointته على تثبيت ذلك - هذا فيما يتعلق بجهد « المتكلم » فى مجال ترائه ، بالنسبة لمفهوم الواقع وهو يكشف عن قيمة هذا المفهوم فى إبراز أصالة الفكر الاسلامى .

فاذا ما انتقلنا الى الفلاسفة نجد لهم جهدا مماثلا يكشف عن أصالة الفكر الاسلامى من خلال تبين قيمة مفهوم « الواقع » .

ويجب أن نذكر أولا أنهم لم يتناولوا لفظي « الجوهر » و « العرض » من أجل هدف يخدم بصفة مباشرة العقائد ، فقد كانت هذه مهمة أهل الكلام كما ينما ذلك فيما تقدم .

(٤٧) الارشاد للجوينى ص ١٢ - البرهان فى أصول الفقه مخطوط لوحة ١٦

(٤٨) ثبت أن هذا التهيؤ يحدث، فعلا عن طريق تقدم الاستعانة بالآلات المعاونة

مثل المجهر للبصريات الخ .

(٤٩) التمهيد للباقلانى ص ١٢

وانما نجدهم قد تناولوا هذين اللفظين وغيرهما من أجل تفسير العالم أى تقديم تفسير للوجود ، كفلسفة اليونان .

غير أنه لا يجب أن يفوتنا أن موقفهم تجاه هذه الألفاظ الدخيلة لا يختلف كثيرا عن موقف علماء الكلام من ناحية اثبات الخلفية الفكرية الاسلامية وراء هذه التعبيرات ، على نحو ما سيتبين لنا ذلك من خلال محاولة استقراء بعض النصوص فى هذا المقال .

وقبل أن نسترسل فى تفصيل القول فى بيان هذا الموقف لنا أن نسجل هنا أن الفيلسوف المسلم — وهو ابن البيئة الفكرية الاسلامية ، بيئة علوم القرآن والحديث — قد اعتاد موقفا من العالم الخارجى مستمدا من توجيهات « الكتاب الكريم » للعقل الانسانى ، يقوم على احترام حقيقة الموجودات الخارجية فى ذاتها ، لأنها من خلق الله عز وجل وابعاده ، وبالتالي اذا كان المنهج الاستدلالى مستساغا فى علم الكلام ، فهو ليس كذلك بالنسبة للمفكر المسلم ، وهو يواجه موقف تفسير الوجود حيث يجب أن يكون المنهج هو القائم على التجربة من أجل تدبر الموجودات فى ذاتها ، أى : أن يكون استقراءيا ، يهدف الى كشف حقيقة الموجودات عن طريق ما تقدمه له من واقع ، ترتبط جزئياته بعضها ببعض ، طبقا لسنة الله التى ليس لها تبديلا ، وهى ما سعى فيما بعد بالقانون العلمى .

لذلك علينا أن نتساءل ، اذا كان الفيلسوف المسلم لا يواجه التراث الدخيل وهو خلو من الصقل ذهنى الراسخ ، والوعى المتكامل المتين ، لما يجب أن تكون عليه دراسة حقيقة الموجودات من أجل أن يصل بصدها الى نتائج ايجابية تنتهى الى التعرف على الواقع لماذا لم يعزف عن أسلوب اليونان ، مرجحا أساليب القرآن ، فى تناوله لتفسير الواقع ؟ وهو الذى قدم للتراث الاسلامى الكثير من الجهود لدعم الفهم التجريبى للموجودات ؟

يبدو أن الفيلسوف المسلم الذى عرف جيدا قيمة التجربة ، قد عرف أيضا كيف يفرق بين أسلوبين فى مواجهة الوجود : أسلوب تجريبى اسلامى ، وأسلوب تأملى يونانى .

ويبدو أنه قد سمح لنفسه بالخوض فيما لا يستسيغه تكوينه الاصلى ، من أجل المساهمة فى عرض ما يعرف بالفلسفة لدى اليونان — وهو المعنى الضيق

للفلسفة - عرضا يعصم القارئ المسلم العادى من الانزلاق فى متاهاتها التى تقوم على أصول مخالفة للإسلام . فيكون الفيلسوف المسلم بذلك قد ساهم بطريق غير مباشر فى خدمة الدين .

ويكون فى الوقت نفسه قد أثبت وجوده كمفكر لا يهاب صعاب الثقافات الدخيلة .

ومن يطلع على أقوال الفارابى مثلا فيما يتعلق « بالموجودات الثوانى » يشعر بأنه يتناولها كألفاظ ليس لها مدلول واقعى . فهو يتناولها على سبيل التأمل ، ومن أجل أن ييقنها على مستوى التأمل ، أو المداعبة الذهنية ان صح هذا التعبير . فالقول بها ليس من أجل تفسير الواقع ولكن لمجرد صياغة نظرية تفسير على أسلوب ليونان تخلو فى الوقت نفسه من مساوئ وخطورة المفاهيم المخالفة للعقائد . لذلك يمكننا أن نقول : ان ما نلاحظه من حرص الفيلسوف المسلم على توكيد نسبة الفلسفة الى أهلها^(٥٠) يمثل نوعا من التبرؤ من الفلسفة ، أى : من أسلوب مواجهة للموجودات ، لا - يستسيغه رغم خوضه فيه .

فاذا ما استقرأنا بعض النصوص الفلسفية ولتكن للفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » نجد أن المفكر المسلم - كفيلسوف - قد استبقى فى كتاباته قدرا أكبر من الألفاظ والتقسيمات اليونانية . فنجد مثلا المسائل التالية : « القول فى الموجود الأول »^(٥١) .

القول « فى كيفية صدور جميع الموجودات عنه »^(٥٢) .

(٥٠) ها هو ذا الفارابى يؤكد فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » يقصد « افلاطون وارسطو » هذا المعنى فيقول : « وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشآن لأوائها ، وأصولها ومتممان لأواخرها ، وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه بخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطقن الألسن وشهدت العقول » . (الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧ - على نفقة محمد أمين الجانكى مطبعة السعادة بالقاهرة) ص ١ بداخل الكتاب .

(٥١) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى طبع بمعرفة حضرتى الشيخ فرج الله زكى الكردي والشيخ مصطفى القباني الدمشقى الطبعة الأولى مطبعة النيل بمصر صفحة ١ بداخل الكتاب .

(٥٢) نفس المرجع السابق ص ١٧

القول « في مراتب الموجودات » (٥٣) .

القول « في الموجودات الثواني » (٥٤) .

القول « في المادة والصورة » (٥٥) .

القول « في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية » (٥٦) .

القول « القول فيما فيه واليه تتحرك الأجسام السماوية ولأى شيء تتحرك » (٥٧) .

القول « في تعاقب الصور على الهيولى » (٥٨) .

وهذه كلها تعبيرات ، غير معتادة في الفكر الاسلامي ، وكلها من التراث اليوناني .

ويلاحظ : أن أول ما استهل به هذا الفيلسوف المسلم مصنفه هذا هو « القول في الموجود الأول » (٥٩) . ولم يقل الله سبحانه وتعالى .

ويقول عن هذا الموجود الأول أنه « البسبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها . . . » (٦٠) ولم يقل : أنه الخالق لكل شيء .

ويواصل التعريف به فيقول : « . . . أنه برىء من جميع أنحاء النقص وكل ما سواه ، فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص ثم يقول : وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها ووجوده أفضل الوجود » (٦١) .

اذن فهذا الفيلسوف المسلم قد استعان - وهو في بدايات الحديث عن الله سبحانه وتعالى حديثا فلسفيا - بما يمكن الاستعانة به من تلك التعبيرات الدخيلة التي لا تتعارض مع أصول العقيدة .

غير أنه سرعان ما يؤكد بوضوح وقوة مفهوما اسلاميا أساسيا عن الموجود الأول فيقول : « فوجوده . . . أقدم وجود » (٦٢) .

(٥٤) نفس المرجع السابق ص ٢٣

(٥٦) نفس المرجع السابق ص ٢٧

(٥٨) نفس المرجع السابق ص ٤٠

(٥٣) نفس المرجع السابق ص ٤٠

(٥٥) نفس المرجع السابق ص ٢٦

(٥٧) نفس المرجع السابق ص ٣٨

(٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢) نفس المرجع السابق ص ١ بداخل الكتاب .

وهذا مفهوم ليس له وجود في الفكر اليوناني ، بل لا يجوز أن يرد فيه أصلاً طبقاً لأصول هذا التراث ، لأن الموجود الأول لا يمثل وجوداً منفرداً بالقدم فالهيوولى لديهم قديمة بقدم موجدتها ...

ثم عاد وأكد معنى القدم لذات الموجود الأول ، دون غيره من الموجودات فقال : « ولا يسكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده » (٦٣) .

ولم يكتف باثبات هذه الصفة الاسلامية عن ذات الله عز وجل ، بل نراه يؤكد صفات أخرى مثل « نفى الشريك عنه » (٦٤) و « القول في أن وحدته عين ذاته ، وفي أنه تعالى عالم وحكيم ، وأنه حق وحى ... » (٦٥) الخ .

فهو اذن يتحدث عن الموجود الأول الأرسططاليسى بمفاهيم اسلامية ، ويحرص على بيان أنه وحده ينفرد بالقدم ، فلا يسكن أن « يشوب وجوده وجوهه عدم أصلاً » (٦٦) .

فالعدم اذن يستحيل أن يتحقق في القديم . ويثبت أن العدم مرتبط بما من شأنه أن يوجد بعد أن لم يكن (٦٧) .

اذن : فقد فرق بين وجود قديم هو وجود الموجود الأول أو الله ، ووجود غير قديم وهو وجود من شأنه أن يوجد بعد ان لم يكن ، أى وجود مخلوق حادث . ومما يجب أن تثبته هنا أن الحدوث لديه ، من العدم المحض لأنه يؤكد أنه يكون بعد أن لم يكن .

وهنا نقع على مفهوم اسلامى آخر يقى فعل الخلق من أن يكون احداثاً ويجعله ايجاداً من العدم .

وبهذا يثبت « القدم » لذات الموجد الأول وهو الله سبحانه وتعالى ويثبت له صفاته التي تجعله خالقاً قادراً على الايجاد من العدم .

(٦٣) نفس المرجع السابق .

(٦٤) نفس المرجع السابق صفحة ٣

(٦٥) نفس المرجع السابق صفحة ٨

(٦٦) نفس المرجع السابق صفحة ١ بداخل الكتاب .

(٦٧) نفس المرجع السابق .

ويؤكد مفهوم وجود موجودات حقيقية ، مستقلة في وجودها عن الذات العارفة . وبهذا يهدم نسق أرسطو الذى يجعل من المحسوسات معارف ظنية ، تستبعد امكانية اعتراف المفكر اليونانى بالموجود العيني في ذاته ، على النحو الذى يبدو فيه للحواس .

ثم من المعانى التى وردت أيضا لتأكيد وجود الواقع وجودا منفصلا عن الذات العارفة معنى « الصدور » وقد ورد التعبير عن ذلك على الوجه التالى : « الأول هو الذى عنه وجد ، ومتى وجد للأول الوجود ، الذى هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها ، لا بارادة الانسان واجتهاده ... » (٦٨) .

هذا نص يعرفنا بأن الأول « هو الذى عنه وجد » أى هو الموجد .

وقد يرى البعض أن « الذى عنه وجد » قد لا يكون موجدا بالمعنى الاسلامى ، أى خالقا بمشيئته سبحانه ، ولكن اثبات أن اليجاد من العدم أصلا ، يؤكد هذا المعنى ، لأن الخلق من العدم - فى مفهوم المفكر المسلم - هو الذى يثبت صفة القدرة لله تعالى .

ويزداد تأكيد هذه الصفة عندما يصرح بلزوم ذلك ضرورة ، حين يقول « لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات » (٦٩) .

ولما كان اثبات صفة اليجاد للموجود الأول ، لا تكون الا بوجود موجودات ، وهو ما يعبر عنه - بلغة الأصوليين : « أن قدرة الله لا تثبت الا بمقدورات » كان نفى مفهوم الوجود بالقوة - بالمعنى الأرسططاليسى أمرا ضروريا .

لذلك نجده يبين أن الوجود بالقوة الذى يعنيه ، لا يعدو أن يكون الوجود المتعقل ، الذى لم يتحقق بعد فى الواقع الخارجى ، أى : أن تحققه جائز فلا وجود حقيقيا الا لمادة مشكلة على نحو ما سيتبين ذلك فيما بعد .

(٦٨) نفس المرجع صفحة ١٧

(٦٩) نفس المرجع

ويلاحظ أنه يتحدث عن الوجود بالقوة بعد ذلك بالنسبة للموجودات المجسمة فيقول : « وما دامت مادته موجودة دون صورته ، فانه انما هو ذلك النوع بالقوة ، فان خشب السرير ما دام بلا صورة السرير ، فهو سرير بالقوة ، وانما يصير سريراً بالفعل اذا حصلت صورته في مادته » (٧٠) .

فالوجود بالقوة هو الوجود المتعقل ، كما ذكرنا ، الوجود الجائز الوقوع ، الذى ليس له وجود فى الحقيقة ، أو الواقع الخارجى .

ولم يقف عند هذا الحد ، بل أشار الى صفة تدبير الله للكون بقوله : « ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه ، فهو عدل وعدالته فى جوهره » (٧١) .

فقاله « ... ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود » يؤكد صفة أن كل ما فى الوجود يتم بحساب ، فالقسط من الوجود ، مقدر بعلم الموجد « بحسب رتبة الموجود » فالموجد عدل ويقدر لكل موجود قدره من الوجود .

وحديثه عن هذه الصفة ، يزيد من بيان مفهوم الوجود المخلوق بتدبير الله ، ومشيئته تعالى ، أى : الوجود الواقعى العينى .

غير أن الفكر المسلم الذى يزكى بحكم -خلفيته الفكرية- الموجود العينى ، قد عرف أيضاً الموجود المتعقل ، أى الذى لا يخرج عن حيز الوجود العقلى . وتحدث عنه بما يزيد من توكيد المفهوم الواقعى فحديثه عما سماه «الموجودات الثوانى» يبين أنها عشر وأنها غير مجسمة ولا فى مادة (٧٢) .

فهى اذن ، من تقسيمات العقل وليس لها الوجود الحقيقى العينى ، كما سبق وأشارنا الى ذلك .

ومما يؤكد أنها لا تعدو أن تكون متعلقة أنه لم يجعل لأى منها صلة تأثير وتأثر فيما بينها . فكل من الموجودات الثوانى متفرد بوجوده ، وليس له أى تأثير فيما حوله .

(٧٠) نفس المرجع صفحة ٢٦

(٧١) نفس المرجع صفحة ٢٠

(٧٢) نفس المرجع السابق صفحة ٢٨ و ٢٣

وبهذا نجده قد تعرض لمفاهيم يونانية وأبقاها على مستوى العقلية في نسق تفسير الوجود العقلي ، دون أن يكون لها مضمون واقعي ، لأنها تخرج عن متناول الحس وهذا ينتهي به الى نفى تحرك الموجودات شوقا للمحرك الأول . وقد قال في ذلك « . . . تحرك الأجسام السماوية من أيسر عرض » (٧٣) وهذا التعبير له قيمته . وينفى أن يكون لهذه الأجسام السماوية تسلسلا في الوجود وصلة تحرك لغاية أولى هي المحرك الأول على نحو ما نجد ذلك لدى اليونانيين .

وبهذا تبين أنه قد وفق بحق في تخلص هذه التعبيرات اليونانية من مفاهيمها الأصلية وأضفى عليها مفاهيم أخرى تتفق والعقيدة .

اذن فقد كان تناوله للمفاهيم اليونانية ليس من أجل الاستعانة بها للشرح والتفسير ولكن من أجل هدمها والقضاء عليها وهي في مهدها بالنسبة للتراث الاسلامي .

وفي مقابل هذه الموجودات الثواني المتعلقة ، التي نفى عنها الوجود المجسم ، وهو الوجود الحقيقي ، نجده يتحدث عن « الموجودات التي لدينا » طبقا لتعبيره (٧٤) .

ويتبين الباحث أنه يعنى بـ « الموجودات التي لدينا » تلك التي تقع تحت حواسنا ونلسمها لمسا مباشرا ، لذلك فهي ذات وجود حقيقي واقعي . وأقواله فيما يتعلق بتصنيفها ، تكشف عن اتجاهه الواضح نحو استقراء ما عليه في واقعها . فيصرح بأن منها « ما هو طبيعي ، ومنها ما هو ارادي » ومنها ما هو مركب من الاثنين (٧٥) .

وكأنه بهذا ينبه الى ضرورة مواجهة هذه الموجودات « التي لدينا » ، مواجهة تقوم على الاعتراف بوجودها العيني في الواقع ، دون القسمة الى جوهر

(٧٣) نفس المرجع السابق صفحة ٣٣

(٧٤) نفس المرجع السابق صفحة ٢٥

(٧٥) نفس المرجع السابق

وعرض ، أو الى هيولى وصورة ، على نحو ما فعل اليونانيون ، الذين تنوا بتقسيمهم هذا وما أضفوه من مفاهيم على هذه التقسيمات معنى الواقع الحقيقى المنفصل عن الذات العارفة .

لذلك نجد أن أقواله « بالهيولى والصورة »^(٧٦) تقربه كثيرا من القول بالجواهر والعرض لدى الأصوليين . فهو يقسم الموجود الجسمانى الى هيولى وصورة^(٧٧) ويتحدث عن أن كل موجود عينى مكون من شيئين : المادة والصورة . وهو يقول فى ذلك « وكل واحد من هذه (يقصد الموجودات الجسمانية) قوامه من شيئين : أحدهما منزلته منزلة خشب السرير ، والآخر منزلته منزلة خلقه السرير ، فما منزلته الخشب هو المادة والهيولى . وما منزلته خلقته فهو الصورة والهيئة »^(٧٨) .

ويتبين الباحث من هذا النص أنه لم يذكر هذا المثال لبيان مفهوم الهيولى بالمعنى الأرسطائيسى الذى هو موجود غير مشكل ، أى : فى لا مادة ، ولكن يقصد به مفهوما يمثل الوجود الحقيقى وهو المادة .

ويلاحظ أنه قد ذكر لفظ « هيولى » بعد لفظ « مادة » وكأنه بهذا يود أن يثبت مفهوم المادة بمعناها الاسلامى ، لكى يكون للهيولى نفس المعنى وهى واردة فى كلامه معطوفة على سابقتها . فهو اذن يحرص على اثبات الوجود العينى المحسوس فى الواقع . ويضمن هذا المفهوم العينى المحسوس للفظ « هيولى » اليونانى مخالفا فى ذلك أرسطو ، الذى ذكر مثالا على هذا النحو ، وكان هذا المثال لشرح فكرة الهيولى لديه بمعناها الذى يعطى الوجود للمفهوم المتعقل الذى لا شكل له دون الواقع المحسوس .

اذن ، فتعبير الهيولى لديه قد تخلص من مفهومه اليونانى واكتسب مفهوما اسلاميا هو المادة فى وجودها الواقعى . ويلاحظ أنه قد انصرف عن استعمال لفظ هيولى^(٧٩) بكثرة رغم أنه قد أعطاء المفهوم الاسلامى وذلك امعانا منه فى تثبيت مفهوم المادة بمعناها الاسلامى فى عقول المسلمين .

(٧٦) نفس المرجع السابق صفحة ٢٦

(٧٧ ، ٧٨) نفس المرجع السابق .

(٧٩) انظر فصل « القول فى المادة والصورة » نفس المرجع السابق

وبهذا يتضح أنه ليس لأى من هذين الشطرين وجود حقيقى فى ذاته .
ويتأكد ذلك من قوله بصراحه « فالمادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة ،
والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة ، فالمادة وجودها لأجل
الصورة ولو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة » (٨٠) .

هذا النص يبين لنا أنه لا وجود لأى من الشطرين منفصلا عن الآخر .
فهو يرفع الوجود عن كل شطر على حدة ، ويربط الشطرين معا فى مفهوم الوجود
العينى . ويتأكد هذا المعنى أكثر وأكثر عندما يصرح بأنه الصورة « . . .
لا لتوجد بها المادة ، بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرها بالفعل وهذا يعنى »
أن الصورة هنا عبارة عن عملية تشكيل المادة المحسوسة فى موجود مخصوص
هو سرير أو غيره .

وهذا فهم يعطى وجودا حقيقيا عينيا للأشياء .
ولا يقف الفارابى عند هذه التعبيرات اليونانية من مادة وهيولى وصورة
وانما نجده يتعرض لتعبيرات أخرى مثل « الكمال » فيبين أن المقصود
بـ « النقص » هو الشيء قبل تصنيعه والمقصود بالكمال هو الشيء « بعد تصنيعه »
أو ظهوره ووجوده دون أن يربط معنى الكمال بمحاولة كل موجود ناقص
للتشبه بصورته الكاملة ، شوقا الى المحرك الأول كما فعل أرسططاليس .
فالفارابى كفيلسوف مسلم ، عرف كيف يخلص الألفاظ اليونانية من مدلولاتها
الأصلية من أجل أن يجعلها طوع المفاهيم الاسلامية ويتبين الباحث أن الواقع
العينى المتمثل فى وجود الموجودات فى ذاتها ، من أبرز المفاهيم الاسلامية التى
شغلت بال المفكر المسلم ، لتوكيد تراث ، له معالمة الميزة له ، فى مقابل تراث
يونانى قام على فهم مبتور للواقع .

ويمكننا أن نقول : ان هذه التعبيرات والتقسيمات ، ذات المفهوم الاسلامى
قد صارت ممثلة لنظرية توكيد الواقع فى وجوده ، وليس تفسيراً لواقع فى حقيقته
وجزئياته . ذلك أنها لم تقم على استقراء الواقع لاستجلائه فى جزئياته ، ولكن

قامت على التأمل بصفة استدلالية منبثقة كليهما من المفاهيم الإسلامية للواقع ،
فهي نظرية تؤكد الوجود العيني في ذاته وليست نظرية تفسير هذا الوجود .

فكان الفلاسفة المسلمين من خلال نظرتهم ، قد ساهموا في تأكيد مفاهيم
العقائد في مقابل ما يمكن أن ينال من هذه المفاهيم في الثقافات الدخيلة فكانوا
مدافعين عن العقيدة بالفلسفة .

ويمكننا أن نقول : ان الفيلسوف المسلم ، قياسا على موقف الفارابي ، كان
قد عرف كيف يفرق بين حقيقتين حقيقة التعرف على العالم الخارجى في كتلتها
العينية وهذا موقف علمى (بالمعنى الحديث) وحقيقة أن يكون فيلسوفا
(بالمعنى الضيق) أى فيلسوفا يونانيا على فن اليونانيين .

فالمفكرون المسلمون قد خاضوا في علوم اليونان على سبيل الترف الذهني ،
وليس عن اعتقاد في أن أساليب الفلسفة اليونانية تقود الى اكتشاف الواقع
العيني في جزئياته .

لذلك يحق لنا أن نقول أن المفكر المسلم — متكلما كان أم فيلسوفا — قد
تبين أن الفكر اليونانى ، على ما له من عظمة ودقة كبيرتين ، ليس له جدوى من
ناحية تفسير الواقع فهو يسحبه ويقضى على حقيقته .

لذلك فهذا المفكر المسلم قد أقبل على التراث اليونانى وهو — في الوقت
نفسه — يلفظه بحكم طبيعة تكوينه ، أى طبيعة صقله الذهني الإسلامى وكان
« الواقع » في هذا كله هو الركيزة التى قامت عليها جهوده من أجل بيان أصالة
الفكر الإسلامى .

واقد كان لموقفه هذا الأثر كل الأثر في توجيه الأذهان الى قيمة استقراء
الواقع في عينيته .

ويصح أن نقول ان ما ظهر من نهضة علمية أوربية في العصر الحديث ما هو
الا أثر من آثار هذا الموقف الواضح تجاه واقع الأشياء من قبل المفكر المسلم .